



**ELIZA KARCZYŃSKA**

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **KRYTYKA ROZUMU ARABSKIEGO. WSPÓŁCZESNA MYŚL ARABSKA WOBEC ZAGADNIENIA ROZUMU I POZNANIA**

### **Wstęp**

Wojna arabsko-izraelska w 1967 roku otworzyła nowy rozdział w historii myśli świata arabsko-islamskiego. Militarna porażka była z jednej strony impulsem do porównań i analiz związków z państwem izraelskim oraz całym światem zachodnim, z drugiej strony stworzyła potrzebę reinterpretacji dotychczasowych stosunków na linii państwo — naród. Okazało się, iż próby modernizacji wzorowane na zachodnich rozwiązaniach nie zdawały egzaminu. W odpowiedzi na ten kryzys nastąpiło upolitycznienie islamu, którego symbolami stała się irańska rewolucja z roku 1979 oraz zaistnienie fundamentalizmu islamskiego na arenie światowej.

Rok 1967, mimo iż nie doprowadził do poważnych politycznych zmian czy obalenia reżimów dotkniętych przez porażkę, niemniej przyczynił się do bardzo istotnego kierunku w relacjach pomiędzy religią a państwem czy społeczeństwem w świecie arabskim. Świecko-socjalistyczno-rojalistyczny świat arabski sprzed 1967 roku zdołał ograniczyć możliwości sfery religijnej i odpolitycznić religię. Porażka z 1967 roku wyszła na dobre ruchowi islamskiemu i jego różnym odgałęzieniom. Dotknęła ona najwrażliwszych emocjonalnych oraz psychologicznych podstaw społeczeństw arabskich. „Powrót” religii był odpowiedzią na pewne konkretne potrzeby, a także impulsem do nowych społecznych i politycznych działań. [Abu-Rabi 2004, 61]

Islam stał się ważnym elementem nie tylko w obszarze polityki. Zjawisko nazywane islamskim odrodzeniem<sup>1</sup> mające początek w latach

---

<sup>1</sup> Nie należy mylić go z okresem *nahdah* — islamskim renesansem, który trwał od drugiej połowy XIX wieku do pierwszej wojny światowej. Jego celem była modernizacja społeczeństw arabskich poprzez jednoczesne wdrażanie osiągnięć świata zachodu i

70. XX wieku odznaczało się zwróceniem w stronę religii w ramach rozważań teorii politycznej i społecznej, ale także w epistemologii. To odwoływanie się do islamu jako do źródła wiedzy nie było spowodowane jedynie wydarzeniami politycznymi. Równie istotna była krytyka orientalizmu, którą zapoczątkowała w 1977 roku publikacja książki Edwarda Saida *Orientalizm*. Przyjmowane dotąd bezkrytycznie zachodnie koncepcje dotyczące świata arabskiego zaczęto teraz odrzucać jako niesprawiedliwe i przepojone poczuciem wyższości. Powszechnie nawoływano do budowy nowych, oryginalnych dla kultury arabsko-islamskiej dyskursów, które miały za zadanie zaprzeczyć tezie, iż państwa Wschodu są jedynie naśladowcami Zachodu.

### **Krytyka „umysłu arabskiego”**

Myśliciele arabscy uznali, iż tworzenie oryginalnych dyskursów wymaga odrzucenia samych podstaw obowiązującej wiedzy i zbudowania ich na nowo. Stąd też tak istotne stały się zagadnienia wiedzy oraz narzędzi jej poznania. Jednocześnie postanowiono obalić funkcjonujący do tej pory, stworzony przez Zachód, obraz „umysłu arabskiego”. Był to pewien zbiór cech opisujących istotę i możliwości poznawcze umysłu człowieka świata arabskiego. Dobrym przykładem może być tutaj wizja umysłu arabskiego stworzona przez jednego z najbardziej wpływowych orientalistów — Hamiltona Gibba. Uznał on, iż esencjalna struktura umysłu arabskiego nie pozwala mu na osiągnięcie postępu, gdyż nie jest on w stanie pojąć osiągnięć naukowych wytworzonych przez Zachód. Cechą charakterystyczną tego umysłu jest silne oddziaływanie słowa mówionego, które inaczej niż w myśli zachodniej nie zostaje poddane kontroli ze strony logiki czy refleksji [Lockman 2004, 108]. Pominięcie ich w akcie rozumowym uniemożliwia zaś tworzenie racjonalnego dyskursu.

Prawdą jest, iż byli wielcy filozofowie pośród ludów muzułmańskich i niektórzy z nich byli Arabami, jednak były to rzadkie wyjątki. Umysł arabski, czy to w relacji ze światem zewnętrznym, czy odnośnie do procesu myślenia, nie jest w stanie porzucić swojego głębokiego

---

wskrzeszenie tradycyjnej kultury arabskiej sprzed panowania kolonialnego. Istotnym jego składnikiem było budowanie odczuć patriotycznych, które później stały się podstawą w powstawaniu nowych państw na Bliskim Wschodzie. Przyczyniło się to do powstania ruchu pan-islamskiego, którego ideologia przetrwała do roku 1967.

odczucia dla odrębności oraz indywidualności dla konkretnego wydarzenia [cyt. za: Abu-Rabi 1996, 13].

„Atomistyczny”, rozczłonkowany umysł arabski nie potrafi ogarnąć całościowego, racjonalistycznego sposobu myślenia. Umysł ten bowiem wciąż odwołuje się do islamu tworzącego pewne ramy odniesienia, które obecnie są nie do zaakceptowania w ramach myśli racjonalistycznej. Aby postęp mógł nastąpić, umysł arabski musi odrzucić myślenie w kategoriach koranicznego objawienia. Arabowie, jeżeli chcą posunąć się naprzód w swoim rozwoju, nie mogą zmodyfikować swojego sposobu myślenia czy dokonać jego syntezy z myślą zachodnią. Muszą go całkowicie porzucić [tamże, 14].

Ujęcie istoty umysłu arabskiego zaproponowane przez orientalistów zostało ostro skrytykowane w ramach studiów post-orientalnych. Dodatkowym argumentem dyskredytującym to podejście stała się sprawa wydanej w roku 1976 książki *Umysł arabski* autorstwa Raphaela Patai. Urodzony w żydowsko-węgierskiej rodzinie Patai był autorem wielu książek traktujących o kulturze i tradycji żydowskiej, a także arabskiej. Jego najważniejszym dziełem był *Umysł żydowski*, jednakże to książka *Umysł arabski* stała się najszerzej komentowana. Wszystko to za sprawą artykułu Seymoura Hersha *The Grey Zone* na łamach *New Yorkera* w 2004 roku. Jego zdaniem *Umysł arabski* wykorzystywany był przez administrację Stanów Zjednoczonych w wojsku podczas szkoleń żołnierzy służących w Abu Ghraib. Według dziennikarza książka była „biblią neokonserwatystów odnośnie do zachowań Arabów” i tworzyła obraz, wedle którego Arabowie rozumieją jedynie siłę, a ich największą słabością jest wstyd oraz upokorzenie [Hersh 2004].

Niemal natychmiast pojawiły się głosy, iż Hersh zniekształcił przesłanie książki Raphaela Patai. Istotnie, cieszyła się ona sporym uznaniem w kręgach administracji amerykańskiej, jednak Patai nigdy nie twierdził, jakoby jedynym skutecznym środkiem względem Arabów była przemoc. Faktem jest, iż krytyka *Umysłu arabskiego* pokazała, w jak ogromnym stopniu Zachód postrzega świat arabski poprzez generalizację i uprzedzenia.

Być może nastał czas, aby nowe pokolenie arabskich myślicieli i polityków wypromowało inne sposoby postrzegania świata. (Na przykład, iraccy Arabowie mają tyle wspólnego z irackimi Kurdami co

z obcymi arabskimi wojownikami, których jedynym celem w Iraku jest zamienienie go w amerykański cmentarz). Żyje ponad 200 milionów Arabów, wszyscy oni posiadają swoje własne umysły, a wielu z nich uznało już, iż idea narodu arabskiego — jednego arabskiego umysłu — jest jedynie jedną z wielu idei, a nie Boskim planem [Smith 2004].

Krytyka koncepcji promowanych przez kręgi orientalistów nie sprawiła bynajmniej, iż idea umysłu arabskiego została definitywnie porzucona. Część myślicieli arabskich uznała, że możliwe jest określenie pewnych cech konstytuujących umysłowość Araba. W swoich rozważaniach odrzucali oni inne orientalistyczne założenie o konieczności poznania Wschodu/Orientu z zewnątrz. Orientaliści stali na stanowisku, iż pełne i obiektywne poznanie świata arabsko-islamskiego może zostać dokonane jedynie przez ludzi z Zachodu, którzy mają odpowiednią wiedzę oraz zdolności umysłowe. Tymczasem w ramach nowego kierunku okcydentalizmu założenie to odwrócono. Teraz to Wschód miał być aktywnym podmiotem poznającym nie tylko samego siebie, ale także odkrywającym prawdy na temat Zachodu. Koncepcje powstałe w ramach tego nowego myślenia nazywane są zbiorczo okcydentalizmem. Jest on różnie definiowany, stąd trudno mówić o okcydentalizmie jako o jednym spójnym nurcie. Hassan Hanafi jest zdania, iż okcydentalizm może być naukową dyscypliną korygującą błędy orientalizmu.

Okcydentalizm jako nauka przedkłada endogeniczny nad egzogeniczny, wewnętrzny nad zewnętrzny, Siebie ponad Innego, antynomię ponad heteronomię.

Okcydentalizm jako ruch kulturowy ma na celu transformację rozwijających się społeczeństw z transferu wiedzy do kulturowej kreatywności. Od czasów narodowych wyzwoleń konstrukcja państwa narodowego opiera się na współczesnej nauce pochodzącej z Zachodu. Rolą intelektualistów a nawet naukowców stało się przenoszenie nauki, sztuki oraz literatury z Zachodu do państw nie należących do niego. Zachód produkuje, podczas gdy reszta świata konsumuje. Zachód tworzy, podczas gdy reszta świata rozpowszechnia. [...] Okcydentalizm może pomóc Trzeciemu Światu w udziale w tworzeniu, z nie jedynie dyfuzji, wspólnej kulturowej ojczyzny dla całej ludzkości [Hanafi 2010, 18].

Są jednak i tacy autorzy, którzy negatywnie oceniają zjawisko

okcydentalizmu. Ian Buruma oraz Avishai Margalit w swojej książce *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* utrzymują, iż okcydentalizm jest formą dyskursu wywodzącą się ze świata muzułmanów, którego celem jest oczernienie, demaskowanie i potępienie wszystkiego, co powstało na Zachodzie. Ma to być rodzaj zapłaty za wszystkie doznane krzywdy [Al-Azm 2010, 7].

Cechą wspólną różnych form okcydentalizmu jest podtrzymanie założenia o możliwej do określenia istocie umysłu arabskiego. Część autorów arabskich oraz muzułmańskich w odpowiedzi na orientalistyczne, niewątpliwie krzywdzące obrazy mieszkańców świata arabsko-islamskiego, buduje koncepcje, w których to umysł arabski/islamski stoi wyżej od umysłu zachodniego. Jednakże inni myśliciele odnoszą się do nich krytycznie. Syryjski poeta Adonis<sup>2</sup>, jeden z najważniejszych krytyków współczesnej kultury arabskiej, winą za jej kryzys oraz zapóźnienie obarcza dominację tradycjonalizmu oraz tego, co nazywa statycznym nurtem w myśli ludzkiej. Przecistawiając sobie nurt statyczny i dynamiczny, Adonis kreśli portret mentalności arabskiej. Możliwe jest wyróżnienie czterech jej poziomów. Na pierwszym z nich, najbardziej ogólnym poziomie egzystencjalnym, umysł arabski charakteryzuje się teocentryzmem oddzielającym człowieka od Boga, który jest zasadą, początkiem oraz końcem wszystkiego. Na poziomie psychologicznym cechą szczególną umysłu arabskiego jest zorientowanie na przeszłość — odwoływanie się do tego, co już było, a także traktowanie z podejrzliwością tego, co nieznanne i niepewne. Poziom języka i ekspresji odznacza się oddzieleniem znaczenia od mowy, przy czym znaczenie wyprzedza mowę, która stanowi jego reprezentację. Na ostatnim poziomie rozwoju cywilizacyjnego umysł arabski stoi w opozycji do modernizacji [Khouri 1988, 186].

Zdaniem Adonisa kultura arabsko-islamska nie wykształciła się jako interakcja pomiędzy racjonalną działalnością a rzeczywistością, lecz początkowo stanowiła zbiór wierzeń zawartych w tekście — objawieniu. Stąd tekst objawiony stawiany jest wyżej niż racje rozumowe [Wardeh 2010, 199]. Umysł zasadzający się na tych wartościach ocenia negatywnie wszelkie przejawy kreacji jak i koncepcję modernizacji jako odejście od właściwej drogi wyznaczonej przez tradycję oraz religię.

---

<sup>2</sup> Ali Ahmad Said znany pod pseudonimem Adonis — urodzony w 1930 roku syryjski poeta, eseista i tłumacz. Jeden z pierwszych twórców modernizmu w poezji arabskiej.

Chociaż mentalność arabska jest z gruntu statyczna, istnieją pewne, co prawda bardzo marginalne, grupy wewnątrz niej, które niosą ze sobą rewolucyjny pierwiastek dynamiczny. Jako przykład Adonis podaje sufizm. To właśnie w tych grupach syryjski poeta widzi szanse na modernizację świata arabsko-islamskiego. Tak długo jak mentalność, na której oparty jest ten świat, będzie spoglądała na przeszłość, tak długo nie będzie możliwy postęp. Stąd zdaniem Adonisa niezbędne jest odrzucenie religii leżącej u podstaw tej mentalności. „Tak długo będziemy niewolnikami na ziemi, jak długo mamy Pana w niebiosach” [cyt. za: Wardeh 2010, 205].

### **Odkrywanie rozumu arabskiego. Język i jego rola w poznaniu w kulturze arabsko-islamskiej**

Pomimo iż okcydentalizm oraz inne próby odkrywania istoty umysłu arabskiego zostały skrytykowane przez część myślicieli arabskich jako powtarzające błędy orientalistów dzielących świat na lepszych i gorszych, nie sposób było pominąć niektórych kwestii przez nich podejmowanych. Zasadnicze pozostały pytania o odrębność oraz zapóźnienie świata arabsko-islamskiego. Krytycy esencjalistycznego podejścia postanowili w ramach odpowiedzi na te zagadnienia skupić się na bardziej okrojonych badaniach. Uznali oni, iż różnicy pomiędzy światem arabsko-islamskim a Zachodem powinniśmy szukać na poziomie samego tworzenia wiedzy, a nie na poziomie pewnych stałych cech konstytuujących umysłowość arabską. Jednym z takich myślicieli był Mohammad Abed Al-Jabri (1936–2010), marokański filozof oraz polityk.

Zdaniem Al-Jabriego istnieje bardzo silny związek pomiędzy epistemologią a ideologią. W ten sposób każda myśl determinowana jest z jednej strony przez pole wiedzy — pewien obszar, w którym myśl ta się porusza, a z drugiej przez ideologiczną zawartość — możliwe społeczne oraz polityczne funkcje danej myśli. Pole wiedzy składa się z kolei z materiału wiedzy oraz aparatu myślenia — rozumu [Hamarneh 199, 6] Jeżeli chcemy odnaleźć specyfikę myśli arabsko-islamskiej, musimy wtedy zejść do najniższego, najbardziej elementarnego poziomu, jakim jest aparat myślenia. Dlatego też Al-Jabri w ramach swojej koncepcji postanowił określić „wszystkie zasady i normy dostarczane przez kulturę arabską jej członkom jako podstawę w procesie nabywania wiedzy, lub inaczej mówiąc, narzucone im jako system wiedzy” [Al-Jabri 2011, 8].

Jeżeli epistemologia powiązana jest z ideologią, a więc na poznanie wpływ mają czynniki kulturowe oraz społeczne, to nie możemy mówić o czymś takim jak rozum absolutny, obowiązujący w każdym czasie i przestrzeni. Rozum może być absolutny jedynie w ramach pewnej kultury. Al-Jabri rozróżnia trzy rodzaje rozumu: arabski, grecki oraz europejski. Niewątpliwie inne cywilizacje tworzyły wiedzę, używały więc pewnych narzędzi teoretycznych, jednakże jedynie te trzy cywilizacje wytworzyły nie tylko wiedzę, ale także teorię wiedzy, myślenie o rozumie jako takim. To właśnie rozważania nad pochodzeniem wiedzy, nad sposobami jej produkcji były czymś specyficznym, pozwalającym mówić o rozumie w kontekście teoretycznym. Skoro rozum oraz zasady przez niego wytworzone zależne są od kultury, w jakiej powstawały, oczywiste jest, iż rozum arabski będzie się różnił od greckiego oraz europejskiego [tamże, 21]. Co więcej, struktura rozumu arabskiego ukształtowała się w okresie wczesnego islamu i przetrwała w tej formie do dnia dzisiejszego. Dlatego niemożliwe jest zrozumienie współczesnych dyskursów w kulturze arabskiej bez poznania jej historii.

Zdaniem marokańskiego myśliciela główną cechą wyróżniającą rozum arabski jest miejsce Boga w procesie uzasadniania wiedzy. W myśli grecko-europejskiej idea Boga służy do uzasadniania korespondencji pomiędzy prawami rozumu a prawami natury. Pełni rolę pomocniczą dla rozumu ludzkiego w odkrywaniu naturalnego porządku oraz poznawaniu jego tajemnic. W przypadku rozumu arabskiego natura pełni rolę pomocniczą dla rozumu ludzkiego w odkrywaniu Boga. Innymi słowy, Bóg stoi w centrum relacji człowiek — natura. Jednocześnie mamy do czynienia z dwoma różnymi ujęciami etyki. W kulturze grecko-europejskiej od czasów stoików, dla których życie powinno się wieść w zgodzie z Naturą — logosem/rozumem uniwersalnym, etyka oparta jest na wiedzy. W myśli arabskiej jest na odwrót; to wiedza opiera się na etyce. Rolą rozumu jest powstrzymywanie człowieka przed czynieniem zła [tamże, 24–26].

Al-Jabri wyróżnia trzy systemy epistemologiczne, jakie pojawiły się w pierwszych wiekach islamu. Każdy z nich inaczej uzasadniał poznanie ludzkie, dlatego też systemy te przez większość czasu konkurowały ze sobą.

Decydującym okresem dla powstania rozumu arabskiego była zdaniem Al-Jabriego tzw. Era Kodyfikacji, która nastąpiła ok. 765 roku.

Była ona reakcją na ówczesne polityczne oraz społeczne wydarzenia. Za czasów panowania dynastii Umajjadów doszło do krystalizacji koncepcji państwa islamskiego. Imperium nie składało się już wyłącznie z ludów arabskich, coraz więcej mniejszości miało udział we władzy. W odpowiedzi na napływ obcych kultur postanowiono dokonać systematyzacji oraz kategoryzacji wiedzy powstałej na gruncie arabskim. Jednakże szybko okazało się, iż proces zbierania i kodyfikowania wiedzy musiał sam w sobie zawierać konkretną wiedzę — „opinię”, niezbędną do selekcji, usuwania, poprawiania wiedzy już danej. Kodyfikacja nie miała na celu jedynie uchronienia przed utratą dziedzictwa arabsko-islamskiego, lecz również jego restrukturyzację. Znaczeniem Ery Kodyfikacji był fakt, iż stanowiła ona pewną siatkę referencyjną, determinując to, co było *przed* (w epoce przed-islamskiej — erze Jahiliyah, oraz we wczesnym Islamie) oraz *po*, w późniejszych epokach. Było to przedsięwzięcie zakrojone na szeroką skalę.

Proces rekonstrukcji arabskiej przeszłości — zarówno ery Jahiliyah jak i wczesnego islamu — nie był pracą pojedynczych jednostek, ale jednym z podstawowych celów obranych przez państwo. Był to proces polityczny w swojej istocie: zebrania w celach debat i dyskusji, odbywające się bądź to w pałacach kalifów lub książąt, bądź to w meczetach czy na tajnych radach, nie były zwoływane w celach rozrywkowych, dla przyjemności czy spotkań towarzyskich; nawet jeśli tak wyglądały. W rzeczywistości były one ciągłym i powtarzającym pisaniem na nowo historii, w szczególności historii ery Jahiliyah oraz ery wczesnego islamu [tamże, 64].

W procesie kodyfikacji wiedzy szczególną rolę odgrywał język, gdyż właśnie różnice w jego użyciu były powodem konfliktów pomiędzy różnymi szkołami religijnymi. Stąd pierwsze naukowe zorganizowane prace były zbiorami języka arabskiego i jego reguł. Pierwszy taki zbiór opracował Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi (718–786). Uznał on, iż słowa arabskie są z natury dwu-, trój-, cztero- lub pięcioliterowe. Wszystko ponadto jest nadmiarem i może zostać odrzucone. Zaczął tworzyć kombinacje 2, 3, 4 oraz 5 liter, wyczerpując wszystkie możliwości w liczbie 12,305,412 fonacji. Następnie je przeanalizował pod kątem użycia. W ten sposób język arabski przekształcił się w język naukowy, ścisły i skodyfikowany; z drugiej strony stał się on niepodatny na nowe potrzeby oraz rozwój. Al-Khalil traktował litery w sposób matematyczny, ograniczając tym samym możliwe fonacje, jakie mogły



one tworzyć. To, co analogiczne, stało ponad tym, co akceptowalne dla ucha; słowa były poprawne, ponieważ były możliwe, a nie dlatego, że były rzeczywiste; były możliwe tak długo, jak długo istniał korzeń, do którego można było wrócić, bądź analogia, do której mogły zostać porównane [tamże, 92–93]. Metoda opierająca się na wyprowadzaniu jednych słów z innych, analogii stała się podstawą pierwszego systemu epistemologicznego w kulturze arabsko-islamskiej — nazywanego systemem *al-bayan*.

Podobną metodę przyjęto w prawoznawstwie *fiqh* stanowiącym podstawę życia społecznego. Prawo islamskie nie dotyczyło jedynie sfery religijnej, wyznaczało również zasady postępowania zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Abdullah Mohamed Ibn Idris Al-Shafi (767–820) wyznaczył zasady wyprowadzania opinii w obrębie *fiqh*. Było to o tyle ważne, iż wcześniej opinia — orzekanie prawnicze w sprawie nowych przypadków na podstawie Koranu oraz sunny (tradycji) — była całkowicie dowolna. Al-Shafi uznał, iż opinia powinna opierać się na analogii. Analogia w jego mniemaniu była zgodnością z wcześniejszymi relacjami pism, oraz zgodnością pomiędzy korzeniem a gałęzią. Warunkiem wyprowadzania analogii było posiadanie instrumentu dla analogii — wiedzy rozporządzeń Boga zawartych w pismach. Nie można przeprowadzać analogii bez wiedzy o tym, co zostało powiedziane wcześniej (m.in. w sunnie). Analogia była konieczna, gdyż w przeciwnym razie ludzie posiadający rozum, a pozostający poza sferą wiedzy mogliby formułować twierdzenia nie posiadające żadnych świadectw w przeszłości, jedynie na podstawie własnego uznania. Niezbędne do analogii była informacja (tekst) jako źródłowa zasada i dowód. Ponadto musiała istnieć korespondencja w znaczeniu bądź podobieństwie pomiędzy nowym przypadkiem wymagającym osądu a oryginalnym, źródłowym [tamże, 119]. Zasady ustanowione przez Al-Shafiego sprawiły, iż badania prowadzone w ramach jurysprudencji były całkowicie podporządkowane tekstem koranicznym.

Zdaniem Al-Jabriego system *al-bayan*, będący wytworem kultury arabsko-islamskiej, początkowo umożliwił rozkwit nauki. Jednakże z czasem okazało się, iż jego podstawowe narzędzie — analogia — przerodziło się w narzędzie obrony bądź obalania danej opinii. Ponieważ w badaniach ograniczano się do analizy tekstu, możliwości rozwoju nauki były bardzo zawężone [tamże, 425]. Z drugiej strony opieranie się

na tekstach i brak zaufania do rozumu umożliwiły rozwój drugiego systemu epistemologicznego, *al-irfan*, który swoje źródła miał w filozofii gnostycznej.

Na powstanie systemu *al-irfan* wpływ miała myśl neoplatońska, a przede wszystkim hermetyzm — egipsko-hellenistyczna forma gnozy. Poznanie możliwe tu było poprzez objawienie oraz doświadczenie wewnętrzne. Silna dychotomia pomiędzy tym, co widoczne, a tym, co ukryte, wyżej stawiała to drugie. Stąd świat zewnętrzny, doświadczalny zmysłowo nie przedstawiał większej wartości. O ile w systemie *al-bayan* głównym narzędziem była analogia polegająca na wyprowadzaniu z istniejącego korzenia kolejnych konsekwencji, analogia systemu *al-irfan* opierała się na podobieństwie. Przez to mogła przybierać różne formy i nie była związana żadnymi regułami. Al-Jabri stoi na stanowisku, iż *al-irfan* poprzez odrzucenie zasad rozumowych był odpowiedzialny za rozwój myśli irracjonalnej w świecie arabskim. Dlatego też system ten nazywa „rozumem zrezygnowanym” (*resigned reason*) [Hamarneh 1999, 9–10].

Ostatni system epistemologiczny — *al-burhan* (demonstracji) — swoje źródło miał w myśli greckiej, zwłaszcza w filozofii Arystotelesa. Jego podstawą były związki przyczynowe pomiędzy poszczególnymi elementami, przez co możliwa stała się idea prawa naturalnego [tamże, 10]. Zdaniem Al-Jabriego system ten miał za zadanie przewyciężyć dwa poprzednie systemy. Tak jak w powstaniu *al-bayan* ważną rolę odgrywały względy polityczne (obrona tradycji arabskiej przed obcymi elementami), także i w tym przypadku impulsem była polityka prowadzona przez państwo. Kalif Al-Mamun (786–833) postanowił rozprawić się z heretyckimi sektami, zwłaszcza manicheizmem oraz szyickim iluminacjonizmem. Wiedząc, iż ruchy te działały jako tajne stowarzyszenia, nie chciał zwalczać ich otwarcie (mogłoby to doprowadzić do wzmocnienia wiary wśród wyznawców). Uznał, iż lepszym narzędziem będzie rozpropagowanie racjonalnego dyskursu dyskredytującego gnostyczne filozofie [Al-Jabri 2011, 275]. Decyzja o przetłumaczeniu dzieł Arystotelesa, w szczególności z zakresu logiki, na język arabski była więc podyktowana względami ideologicznymi. To właśnie z tego powodu „racjonalny rozum” grecki nie był w stanie przewyciężyć do końca pozostałych dwóch systemów w myśli islamsko-arabskiej. Miał on na celu obronę dogmatów, a nie odkrywanie nowych prawd.

Z koncepcji zaproponowanej przez Al-Jabriego wyłaniają się dwa ciekawe wnioski. Po pierwsze, podważona zostaje idea jednego spójnego umysłu arabskiego. Możemy jedynie mówić o różnych nurtach, nurtach postrzegania rzeczywistości, które do dziś funkcjonują w jego ramach. Po drugie, myśl arabsko-islamska od początku była pod silnym wpływem polityki i jej nadrzędnym celem była obrona dominującej ideologii. To stanowi główną przyczynę zacofania świata arabsko-islamskiego. Dopóki będzie on zwrócony w stronę przeszłości oraz nastawiony na zwalczanie wszystkiego, co stoi w sprzeczności z przyjętymi dogmatami, nie dokona się rzeczywisty postęp.

Podczas gdy Al-Jabri uznał język za ważny element formowania się rozumu w ramach systemu *al-bayan*, wielu innych badaczy jest przekonanych o jego nadrzędnym znaczeniu dla całej kultury arabsko-islamskiej. Dobrym tego przykładem może być koncepcja Hassana Ajami, współczesnego filozofa oraz literata, który bardzo krytycznie ocenia współczesny świat Arabów i muzułmanów. Rozróżnia on stan zacofania, kiedy dana społeczność nie rozwija żadnych innowacji przyczyniających się do rozwoju ludzkości od stanu super zacofania, w którym potęguje się własne zacofanie, używając zdobyczy nauki i techniki w celu promowania ignorancji [Ajami 2012, strony?]. Jego zdaniem świat arabsko-islamski znajduje się obecnie w stanie super zacofania.

Na przykład, w czasach obecnych każda religijna sekta w świecie islamskim i arabskim dysponuje własnymi szkołami, uniwersytetami i mediami: kanałami telewizyjnymi, gazetami i stronami internetowymi. Głównym zadaniem tych instytucji jest kwestionowanie oraz zwalczanie innych sekt religijnych. Dzisiaj większość Arabów oraz muzułmanów używa nauki oraz technologii w celu promowania ignorancji i nienawiści, a także wypowiedaniu wojen przeciwko sobie nawzajem oraz przeciwko reszcie świata [tamże].

Ajami stoi na stanowisku, iż jednym z głównych powodów tej sytuacji jest fakt, że większość Arabów oraz muzułmanów traktuje język arabski jako źródło wiedzy.

[S]koro język arabski jest językiem Koranu, a przyjmując — z punktu widzenia muzułmanów, iż Koran jest boski, to również język arabski jest boski, tzn. jest to język Boga. Skoro zaś język arabski — z

perspektywy umysłu arabsko-islamskiego jest boski, to w takim razie język ten musi być źródłem wiedzy; inaczej nie byłby boski [tamże].

Przez to zdania dotyczące wierzeń religijnych otrzymują status pewników. A jeżeli religia traktowana jest jako pewnik, nie ma już miejsca na wątplenie czy dopuszczenie równoważności innych przekonań religijnych. Odrzucenie praw naukowych jako sposobu wyjaśniania świata sprawia, iż zarówno nauka jak i technika mogą być wykorzystywane jedynie w sposób instrumentalny<sup>3</sup>. Ich zadaniem staje się efektywne rozprzestrzenianie prawd.

Nie tylko nauka zostaje zakwestionowana. Podobnie dzieje się z logiką. Język ma swoje zasady, które stoją wyżej niż reguły logiki. Ajami twierdzi, iż właśnie to odrzucenie logiki jest źródłem problemów w komunikacji z innymi kulturami. Pozostałe języki traktowane są jako gorsze, nie stanowią bowiem źródła wiedzy. Co więcej, to nie współczesny, używany na co dzień język arabski ma szczególną rangę, ale język, który był używany w czasach powstania Koranu. „Dlatego każda próba wprowadzenia do języka oraz kultury arabskiej nowych naukowych bądź filozoficznych treści jest uznawana za usiłowanie zniszczenia boskiego języka islamu” [tamże].

Debata nad stosunkiem języka do logiki była ważnym tematem rozważań arabskich myślicieli już w czasach średniowiecznych. Najśłynniejszym jej przykładem był spór, jaki miał miejsce w Bagdadzie w roku 932 pomiędzy gramatykami, których reprezentował Abu Said al-Sirafi oraz logikami, na czele z Abu Bishr Mattą<sup>4</sup>. Zdaniem Abu Bishr

---

<sup>3</sup> Kwestia ta podjęta została również przez autorów raportu *2010 World Social Science Report. Knowledge Divides. Background paper. Social Sciences in the Arab world* dotyczącego stanu nauk społecznych w świecie arabskim. Wskazują tam na powszechne przekonanie ludzi żyjących w kręgu kultury arabskiej, iż wiele ze zjawisk zachodzących w świecie może być wytłumaczonych poprzez działanie boskich mocy. Znaczna część badań naukowych staje się w ten sposób bezwartościowa. „Co więcej, badania w obrębie nauk społecznych są w najlepszym razie stratą czasu, a w najgorszym — oznaką niewierności i kwestionowania boskiej mocy” [Arvanitis, Waast, Al-Husban 2010, 5].

<sup>4</sup> Debata mająca miejsce w salonie wezyra kalifa abbasydzkiego al-Muqtadira jest często przywoływana ostatnimi czasy. Zdaniem Muhsina Mahdiego świadczy o aktualności problemu. Stanowiła ważne kulturalne wydarzenie głównie ze względu na rangę osób w niej uczestniczących oraz doniosłość problemu. Nestoriański chrześcijanin Abu Bishr Matta przybył do Bagdadu, aby nauczać. Jego młodszy przeciwnik — filolog, teolog oraz jurysta, cieszył się ogromnym szacunkiem i słynął ze swojej mądrości oraz z faktu, iż

Matty, podczas gdy gramatycy w swoich dociekaniach muszą posiłkować się logiką, relacja ta nie jest zwrotna. Ponadto przedmiotem badań logików jest znaczenie, podczas gdy gramatycy zajmują się użyciem danych słów [Abed 2002, 900].

Gramatycy sprzeciwiali się wprowadzaniu greckiej filozofii i logiki do obszaru myśli islamskiej. Uważali bowiem, iż aby tego dokonać, myśliciele arabscy muszą zniekształcić objawiony język dany przez Boga i „zbudować język wewnątrz języka”. Al-Shirafi argumentował, iż każdy język posiada własne instrumenty określające, co w jego obrębie jest poprawne, a co nie. W języku arabskim na poziomie językowym instrumenty te należą do obszaru gramatyki oraz syntaksy a nie logiki [tamże].

Al-Jabri interpretuje dysputę w Bagdadzie jako konflikt między systemem epistemologicznym *al-bayan* a systemem *al-burhan*<sup>5</sup>. Stanowisko Al-Sirafiego podważające koncepcję „rozumu uniwersalnego” stało się dominujące w dyskursie arabsko-islamskim aż do dnia dzisiejszego.

Podobnego zdania jest Ajami, który uważa, iż zwycięstwo stanowiska reprezentowanego przez Al-Sirafiego w myśli arabskiej odpowiada na obecny stan super zacofania. Jeżeli zarówno filozofia jak i nauka opierają się na logice, wtedy zanegowanie tej ostatniej nieuchronnie doprowadzi to tego, iż dwie pierwsze dyscypliny również będą musiały zostać odrzucone. Współcześni Arabowie i muzułmanie dyskredytują naukę oraz filozofię, ponieważ wcześniej to samo zrobili z logiką. Mamy więc do czynienia z memem, który jest ciągle obecny w ich umysłach [Ajami 2012]. Ajami twierdzi, iż od czasów Al-Sirafiego filozofowie, teologowie oraz lingwiści arabscy posługują się jedną teorią

---

nie pobierał wynagrodzenia za swoje nauki jak i pracę jako sędziego [Mahdi 1970, 54–57].

<sup>5</sup> Tekst rozmowy został utrwalony przez Abu Hayyan al-Tawhidiego w dziele *O przyjemności i biesiadowaniu*. Wezyr miał się zwrócić do przedstawicieli system *al-bayan*:

Czy możecie wyznaczyć kogoś z was do debaty z Mattą w kwestii logiki, gdzie stwierdza on: „nie ma innego sposobu na rozróżnienie, co jest dobre, a co złe, między prawdą a fałszem, sprawiedliwością a złem, dowodem a podejrzeniem, pewnością a wątpliwością niż poprzez to, co czerpiemy z logiki, do czego dochodzimy poprzez jej użycie i poprzez lekcję, jaką otrzymujemy od tego, który nam ją przyniósł, niezależnie od jego pozycji oraz ograniczeń [cyt. za: Al-Jabri 2011, 316].

języka, zgodnie z którą język jest źródłem wiedzy. Jeżeli język jest narzędziem odnoszącym się do znaczeń, które z kolei odnoszą się do faktów, to język z powodzeniem odnosi się do faktów rzeczywistych. Skoro zaś język z powodzeniem odnosi się do faktów w świecie, wynika stąd, iż jest on źródłem wiedzy [tamże].

Z samej idei języka jako podstawy poznania nie wynika bynajmniej, dlaczego system ten do dziś pozostaje w mocy. Zdaniem Ajamiego tym, co zadecydowało o sile tego systemu, był fakt, iż język arabski użyty w Koranie jest jedynym środkiem komunikacji z Bogiem. Przez to tekst Świętej Księgi nie może ulegać żadnym zmianom. Język ten przechował się w swojej klasycznej formie, stąd prawdy, które były przez niego głoszone, przetrwały do dziś niezmienione<sup>6</sup>. Inaczej jest w religii chrześcijańskiej, w której nie ma wymogu czytania Pisma Świętego w jego oryginalnym języku z czasów początku chrześcijaństwa, a sam język nie posiada szczególnego statutu [tamże].

### **Powrót rozumu uniwersalnego. Mohammed Arkoun**

Podczas gdy Al-Jabri oraz Ajami przyjęli założenie o odrębności rozumu arabskiego, Mohammed Arkoun (1928–2010) postanowił umieścić go w szerszym kontekście rozumu jako takiego. Urodzony w Algierii Mohammed Arkoun pochodził z berberskiego klanu. Ponieważ swoje wykształcenie odebrał najpierw w języku francuskim, a następnie w arabskim, z powodzeniem łączył w swoich rozważaniach tradycje oraz osiągnięcia tych trzech kultur.

Głównym obszarem zainteresowań stało się krytyczne ujęcie islamu jako źródła wiedzy. Rozum islamski jest, zdaniem Arkouna, specyficzną odmianą rozumu jako takiego oraz rozumu religijnego w szczególności. Rozum islamski charakteryzuje się tym, iż funkcjonuje w ramach religijnych postulatów, tj. nie dyskutuje z nimi, ale traktuje je jako punkt wyjścia. Działa w obrębie „dogmatycznego ogrodzenia”, które nie pozwala mu na odejście od ortodoksji [Gunther 2005, 132]. „Dogmatyczne ogrodzenie” sprawia, iż poszczególni członkowie podzielają takie same podstawowe założenia i przeświadczenia, dzięki czemu zachowana jest spójność oraz konsekwencja. Działają oni bowiem zgodnie z uznaną ortodoksją. To właśnie oddziaływanie

---

<sup>6</sup> Ze względów historycznych w drodze wyjątku dopuszczono recytację Koranu w języku tureckim

ortodoksji jest tak istotne dla rozumu islamskiego:

ortodoksja może być również definiowana jako *system wartości, który działa przede wszystkim w celu ochrony i bezpieczeństwa grupy*. To dlatego ortodoksja musi być ideologiczną wizją w przemożnym stopniu zorientowaną na subiektywne interesy grupy, do której należy. Jednakże grupa rozumiana jako „zbiorowa świadomość” nie jest *nigdy* świadoma swojego subiektywnego, tendencyjnego użycia historii; postrzega swoją ortodoksję jako prawdziwą ekspresję własnej tożsamości [cyt. za: Gunther 2005, 139].

Ortodoksja w tym ujęciu determinuje rozwój danej grupy, wpływając na postrzeganie i konstruowanie historii.

Tak oto pojęcie ortodoksji jest zawsze używane w sensie teologicznym, jednakże nigdy nie było pomyślane w sensie historycznym. Jednakże można śmiało wskazać, iż jest ono wynikiem powolnego, historycznego procesu selekcji, eliminacji bądź rozpowszechniania nazw, dzieł, szkół, idei zgodnie z celami obieranymi przez daną grupę wspólnotę, władzę w danym miejscu [cyt. za: tamże].

Tematy nie mieszczące się w obrębie ortodoksji są, w ujęciu Arkouna, *niepomyślane* i *nie do pomyślenia*. Są to takie kwestie jak objawienie, sekularyzm czy indywidualizm [Zayd 2006, 84]. Tymczasem jeżeli w ramach pewnej tradycji to, co *niepomyślane*, obejmuje swoim zakresem znaczny obszar, wówczas krytyczne możliwości rozumu są bardzo ograniczone, podobnie jak pole tego, co *pomyślane* [Kassab 2010, 179]. Jeżeli rozum islamski w dalszym ciągu będzie odnosił się do tematów dopuszczonych przez ortodoksję, nie będzie w stanie rozwiązywać aktualnych problemów.

Krytykując ograniczenia narzucone przez ortodoksję, Arkoun postuluje stworzenie nowej krytycznej epistemologii, która zakresem swoich badań objęłaby również tematy, które do tej pory pozostawałyby *niepomyślane*. Tylko w ten sposób będzie ona mogła odpowiadać na rzeczywiste problemy współczesnego świata arabsko-islamskiego.

### **Podsumowanie**

Zagadnienia wiedzy i poznania, z perspektywy przedstawionej w tym artykule, wydają się podstawowe dla współczesnej kultury arabsko-

islamskiej. Z jednej strony są one fundamentalne dla badań dotyczących początków powstawania tego świata. Z drugiej, bez krytycznego podejścia do tych tematów nie będzie możliwe odrzucenie funkcjonujących siatek referencyjnych dotyczących Arabów i muzułmanów, zarówno z ich punktu widzenia, jak i z perspektywy człowieka Zachodu. Dopiero to odrzucenie przyczyni się do budowania nowych dyskursów, adekwatnych w ujmowaniu współczesnego świata.

Przedstawione w tym artykule koncepcje współczesnych badaczy pokazują, jak ważny jest sam proces nabywania wiedzy. O ile zazwyczaj patrzy się na naukę pod kątem jej rezultatów, nie zwraca się uwagi na jej początki. A to właśnie te podstawy, założenia i narzędzia badawcze obrane na samym początku determinują cały proces badawczy oraz uzyskane wyniki.



**BIBLIOGRAFIA**

- Abed, S. B., 2002, *Language*, [w:] S. H. Nasr, O. Leaman (red.), *History of Islamic Philosophy. Part II*, London: Routledge.
- Abu-Rabi, I., 2004, *Contemporary Arab Thought. Studies In Post-1967 Arab Intellectual History*, London: Pluto Press.
- Abu-Rabi, I., 1996, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York: SUNY Press.
- Abu-Rabi, I., 2003, *Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad Abid al-Jabiri*, Islamabad: Islamic Research Institute.
- Ajami, H., 2012, *Deconstruction of the Arab-Islamic Mind*, <http://www.ahewar.org/eng/show.art.asp?aid=1573> (dostęp z dnia 03.09.2012).
- Al-Azm, S. J., 2010, *Orientalism, Occidentalism, and Islamism: Keynote Address to "Orientalism and Fundamentalism in Islamic and Judaic Critique: A Conference Honoring Sadik Al-Azm"*, [w:] "Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East", 30 (2010).
- Al-Jabri, M. A., 2011, *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, London: I.B.Tauris & Co. Ltd.
- Arvanitis, R., Waast, R., Al-Husban, A. H., 2010, *2010 World Social Science Report. Knowledge Divides. Background paper. Social sciences in the Arab world*, UNESCO Publishing / International Social Science Council, <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001906/190653E.pdf> (dostęp z dnia 03.09.2012).
- Gunther, U., 2005, *Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought*, [w:] S. Taji-Farouki (red.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press.
- Hamarneh, W., 1999, *Introduction*, [w:] M. A. Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy. A Contemporary Critique*, Austin: The University of Texas.

- Hanafi, H., 2010, *From Orientalism To Occidentalism*, [w:] "Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook", 1 (2010).
- Hersh, S. M., 2004, *The Grey Zone. How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib*, [w:] *The New Yorker*, 24.05.2004, <http://www.newyorker.com/archive/2004/05/24/040524fact?currentPage=4> (dostęp z dnia 03.09.2012).
- Kassab, E. S., 2010, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York: Columbia University Press.
- Khoury, M. A., 1988, *Criticism and the Heritage: Adonis as Advocate of the New Arab Culture*, [w:] G. N. Atiyeh, i M. Oweiss (red.), *Arab Civilization. Challenges and Responses. Studies in Honor of Constantine K. Zurayk*, New York: SUNY Press.
- Leaman, O., 2004, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Warszawa: Aletheia.
- Lockman, Z., 2004, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahdi, M., 1970, *Language and Logic in Classical Islam*, [w:] G. E. von Grunebaum (red.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Smith, L., 2004, *Inside The Arab Mind. What's Wrong with the White House's Book on Arab Nationalism*, [w:] *Slate*, 27.05.2004, [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/foreigners/2004/05/inside\\_the\\_arab\\_mind.single.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/foreigners/2004/05/inside_the_arab_mind.single.html) (dostęp z dnia 03.09.2012).
- Wardeh, N. M., 2010, *From Ali Ahmad Said to Adonis: A Study of Adonis's Controversial Position on Arab Cultural Heritage (turath)*, [w:] "Asian Culture and History", 2 (2010).
- Zayd, N. A., 2006, *Reformation of Islamic Thought Scientific Council For Government Policy. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

## **ABSTRACT**

### **CRITIQUE OF THE ARAB MIND. CONTEMPORARY ARAB THOUGHT IN THE CONTEXT OF THE ISSUES OF REASON AND COGNITION**

In this article I will present different stands of Arab scholars with respect to one of the key issues of Orientalism — the Arab mind. The assumption of individuality and invariable nature of Arab mind was one of the foundations of the oriental thought. With the development of postcolonial thought in the second half of the 20<sup>th</sup> century, some Arab scholars rejected this assumption, while the others tried to redefine its essence. Hence, the study of such issues as reason and cognition was so important. According to Mohammad Abed Al-Jabri, what distinguishes Arab reason is the fact that in Islamic philosophy the connection between epistemology and ideology was much stronger than in the European culture. As a result, Islamic philosophy used epistemology and logic not for the sake of uncovering the ‘truth’, but in the defence of its own ideological claims. Al-Jabri argues that in order to understand contemporary Arab-Islamic thought it is necessary to study its beginning (VII–IX centuries AD), since instruments of reason established in that period have remained until today. Other philosophers, like Mohammed Arkoun place Arab reason in wider context of reason as such. The knowledge of the way of cognition within Arab culture seems to be the key to understanding of their world.